

# 「自律的自己」の起源について

## 三浦 要

「汝自身を知れ」、「過度は慎め」という銘文が、知を愛する者たちにどれほど多くの探究を動機づけてきたことか、またそのそれぞれから、いかに多くの言説が、まるで多くの種子から芽吹くかのようにして生まれてきたことか、(Plut. *De E apud Delphos*, 385D)

### はじめに

「自己」とは何か？ この原初的な問いが、内観により直接的に与えられる個別の「私」の主観的な意識や経験の諸性質ではなく、「自己」の一般的客観的本性、境界、その実在性を問題にする場合、求められる「自己」の規定は、「ひとであること」、「ひとの本質」、そしてそれを踏まえた「あるべき自己」の解き明かしと密接に結びつくことになる。本稿の目的は、このような自己探究の祖型をソクラテス以前の哲学者に求め、彼らが固有の仕方では到達した「自律的自己」の概念の考察を目的とする。彼らにとってのこの「自律性」は、自らの道徳法則に従うという意味でのカント的な意志における自律性ではなく、まさにプラトンの「責は選ぶ者にあり、神にはいかなる責もない」(『国家』第10巻617E)ということばに端的に表れているように、不合理な宗教的運命論の頸木から逃れて、欲求であれ情念であれ理性であれ、あるいはそれらの複合体であれ、ともかく自らが有する行為の内的起源に従って行為選択を行う、そのあり方自体を意味している。そのように自己を捉えることは同時に、行為決定や人生の目的としての幸福の実現について、神ではなく人間を第一義的な主体であり帰責される行為者であるとみなすことでもある。

### 1.

「汝自身を知れ」(γνώθι σεαυτόν) —— デルポイの神殿に掲げられていた銘は、自己自身を、ひとつの総体として客体化し認識することを求める。ただ、この訓戒は、一般の人々にとっては、たとえばピンダロス(前518頃-前438頃)の「われわれは、自分の足許

にあるものを知り、自分がどのような運命にあるのかを知ることによって、死すべき者のところに似つかわしいものを神々に求めなければならない。わが魂よ、不死なる者たちの生きる生を切望してはならぬ。なしうる方策を汲み尽くせ<sup>1</sup>ということばに読み取れるように、何よりもまず、「おまえは死すべき人間にすぎないことを知れ」や、「自らの「身の程」と「分」をわきまえ、くれぐれも不死なる神々の領分を侵してはならぬ」といった宗教的なコンテキストの中での戒めとして解されていたであろう<sup>2</sup>。

しかし、そうした受けとめ方とは別に、「自分自身」を宗教的なコンテキストから切り離し、神々や他者との対比においてではなく、自己をまさにそれ自体として認識対象とするよう求める戒めとしてこれを受けとめた人々がいた。そのときこれは、もはや啓蒙的訓戒や単なる处世訓ではなく、明らかに反照的・再帰的な意識を前提にした自己本性の認識を勧告するものであり、自己発見の促しとなるのである。そのような自己の探究に向かった哲学者の代表が他ならぬソクラテス（前 470/469-前 399）そしてプラトン（前 427-前 347）である。

プラトンが描くソクラテスはデルポイの銘に引きつけて自身の哲学的課題を述べている。

「ぼくは、(…) ぼく自身(ἐμαυτόν) に考察を向けるのだ、はたして自分は、テュポンよりもさらに複雑怪奇でさらに傲慢狂暴な一匹のけだものなのか、それとも、もっと穏和で単純な生きものである、いくらかでも神に似たところのある、テュポンとは反対の性質を生まれつき分け与えられているのか、とね。」『パイドロス』230A2-6

デルポイの銘は他の対話篇でも言及されており、その勧告の意味にプラトン（そしてソクラテス）が強い関心をもっていたことがうかがわれる<sup>3</sup>。そして見方によってはソクラテスがここでたずねているのは他者と区別される *personality* としての自己であるかに思われるが、じっさいに彼が考察しようとしているのはむしろ φύσις であり *personhood* である。『アルキ比亚デス I』でプラトンは、「自分自身がいったい何であるかをわれわれが知らないでいて、自身を善くするものがどういう技術であるかを、はたして知ることができるだろうか」と問い、「身体も心身両方の合わさったものも人間ではないということになれば、思うに残るところは、そういうものは何もないか、あるいはもし何かあるとすれば、人間は魂にほかならないという帰結だけであろう」（128E-130C）とし、さらには「魂もまた自分自身を知らねばならないとしたら、(…) 特に魂の本来の機能である知恵がそこに生ず

るような、魂のそうした局所を眺めなければならない」と結論している（同 132D, 133B-C）。つまりプラトンは、「自分自身」を「人間」と言い換えることによって、「自分がいったい何なのか」という問いを「人間とはいったい何なのか」という三人称的な問いへと変換している。彼が問題にしているのは今や、ひとの本質としての「自己」である。そして彼は身体と区別された魂に、さらには魂のなかでも神に近い性質の理知的部分に、自己を定位したのである。『国家』ではこの「部分」を端的に「内なる人間」とも呼んでいる<sup>4</sup>。こうすることでプラトンは、伝統的な「死すべき者」対「不死なる者」という対立項を越えて、不死なる魂——周知の通り、彼は魂の不死性を『パイドン』で粘り強く論証していた——、そしてその中の神的部分としての理知を、ひとの本質と捉えたのである。そしてこれにともなう、元来「善きダイモーン（神霊）をもつこと」であった幸福（エウダイモーン）も、「自己の同居者」のダイモーンたる理知が統括している状態と規定し直される<sup>5</sup>。

アリストテレス（前 384-前 322）も「思考する部分こそそれぞれの人自身であると考えられる」（『ニコマコス倫理学』第9巻第4章）とし、また他の個所でも、「ひとは「知性」が支配しているかどうかによって、抑制があるとか、抑制がないと言われるが、これは知性が、それぞれのひと自身であると思われていることによるのである」（同巻第8章）と言い、三人称的自己を知性と同定し、その「知性」を神的なもの、あるいはわれわれの内にあるものの中で最も神的なものであるとする（同第10巻第7章）。彼はプラトンのように魂を不死なるものと認定しはしなかったが、真の自己を知性において見いだす点で軌を一にしている<sup>6</sup>。しかし、従来の宗教的枠組みを打破するような自己の探究は、実はすでにプラトン（ソクラテス）よりも先に始まっていたのである。

ソクラテスに先立つことおよそ 70 年、エペソスのヘラクレイトス（前 500 頃盛年）は、まさにデルポイの銘文の命に応えるかのように自己の認識に向かった。

「私は私自身を探究した。」（ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν: fr.101<sup>7</sup>）

ヘラクレイトスもここで、個人としての自分を他者と異なるユニークな存在としているような「個性」が何かを問うたわけではない。Conche によれば、ヘラクレイトスが探究しているものとは人間という謎であり人間の意味であった<sup>8</sup>。そしてヘラクレイトスは、人間とは知ることを運命づけられた存在であり、また、人間に固有の熱情とは真理へのそれであることを見いだした。Conche はさらに、この謎の解明ができたのは、ヘラクレイトス

が、非本来的な信念や集団のものの考え方に埋没していた自らの個性を回復し、疎外状態から解放し、集団的個としての自己を「脱構築」したからであるとする。それによってヘラクレイトスは、普遍と真理を語る「私自身」の言説の主語となるのである。Concheのこの解釈は、ヘラクレイトスによる探究についての一般的説明としてならきわめて興味深い、しかし、当該断片の解釈としては飛躍しているように思われる。やはりこれは次の断片と合わせて解釈すべきであろう。

「魂の限界は、それに行き着こうとして、たとえあらゆる道を踏破しても、見つけ出せないであろう。それほど深い理(λόγος)を、それはもっている。」(fr.45)

彼が探究し見つけ出そうとしていた「私自身」とは、魂であり、魂の限界であり、魂のロゴスである。ヘラクレイトスは、「定量だけ燃え、定量だけ消えながら、いつも生きている火として、いつでもあったし、現にあり、またありつづける」(fr.30) 万有にとつての内在的な支配原理をロゴスと呼んでいた。ロゴスとはことばであり比率であり理であり神の法であり、そのようなものとして、相互に対立相反する多なるものを規制して律し、その対立性を通じて万物を一なるものとなしている。ロゴスとはこの規則性ないし法則性そのものと言ってよい。そしてそれは、人間の魂という内部世界の規制原理でもある。そこには魂と身体(物体)とを峻別する二元論はない。魂も自然的存在として要素的物質から構成されており、「魂にとって水になることは死であり、水にとって土となることは死であるが、しかし土からは水が生じ、水からは魂が生ずる」(fr.36) のである。ロゴスのもつて同一の自然として魂と身体は緊密に結びついている (cf. fr.67a)。つねに異質な要素間の対立や葛藤という内的な緊張を孕みつつ機能する魂の本性を、内観を通じて認識することは、そのまま、宇宙世界の本性を認識することとつながっている。魂のロゴスは外部世界と接続していくのであり、魂としての自己の認識は哲学的探究の範型なのである<sup>9</sup>。むしろ、この認識の主体となるのも魂にほかならない。「目と耳は、ことばを解せぬ魂をもつ場合には、人々にとって悪しき証言者である」(fr.107) と言われているとおり、感覚の諸情報を魂が適切に解釈できなければ、真理の表現としてのロゴスを見いだすことはできない<sup>10</sup>。

では、マクロコスモスを規制するロゴスがミクロコスモスも規制しているとすれば、この決定論的な世界観において、人間の自由な行為選択の余地は残されているのだろうか。宇宙世界全体の転換的規則性に、同じ要素的物質からなる魂も従う。しかし、その規則性

を認識することによって魂は、むしろより合理的に（理としてのロゴスに合致して）行為できる。人間の行動はそのまま物質の振る舞いでもある以上、自らを支配している自然的局面の規則性がわかれば、行動的局面においてそれを利用すればよいのである。魂は自然本性的にみて「火」的存在であり、対立する水との拮抗関係において自己同一性を保持している。そして、「一人前の大人でも酔うと（…）年端もいかぬ子どもに手を引かれていく。魂を湿らせたからだ」（fr.117）とされているように、知力も含めて人間的能力の減退低下は、自然学的には魂において火性が水性に凌駕され減退していく事態にほかならない。逆に乾いた魂こそもっとも最上の知を備えている（fr.118）。欲望や傲慢さや激情に支配されれば、自らは危機的な状況に陥る（cf. fr.43, 85）。だが因果関係が了解されているならば、望ましくない結果が生起しないように、魂の火性を維持し、魂の調和を達成すべく努力すればよい。節制（σωφροσύνη）とはとりもなおさず自己の魂がどのようなあり方をしているのかを認識することから始まる。「自分自身を知ること（γινώσκειν ἑωυτούς）と健全に思慮を働かせること（σωφρονεῖν）は、万人に付与されている」（fr.116）。したがって、自己認識は、規範的な自己のあり方（つまりロゴスに規定されている自己）と現況としての自己のあり方の両方の認識を含意することになる。「遍きもの（＝ロゴス）」に従って生きなければならない（cf. fr.2）という勧告は、生き方におけるロゴスの規範性を示している。まさに、「健全に思慮を働かせることが最大の有能さであり、英知とは、自然本性に耳傾けつつ、真実を語り、自然本性に則して行為すること」（fr.112）なのである。このような困難な自己認識を可能にする明察力は、それゆえ、人間的な性格（エートス）ではなく神的な性格に備わるとされるのである（cf. fr.78）。人間は神に接近する。

この章の最後に、以上の点に関連した重要な断片をひとつだけ見ておこう。

「性格がその人に憑いたダイモンである。」（ἡθος ἀνθρώπων δαίμων：fr.119）

神と比べれば力も位階も劣るダイモンは一般に、ひとの運命を配分したり形成する神霊、守護神、そして場合によっては運命そのものを意味する。しかし、ヘラクレイトスはこの「ダイモン」が含意する伝統的運命観に異を唱える。ひとの幸不幸は、当人にとって外的な存在によってではなく、あくまでも本人の「性格（エートス）」によって決まる。エートスとは性向であり、行為における習慣的で固有の傾向性を表す。ここでヘラクレイトスは、各人のエートスを行為の内的動因と見なしているのであり、生の質はこのエートスに基づく

行為選択の積み重ねに依存する。「すべてのものに代えてひとつのものを、すなわち死すべきものに代えて不滅の榮譽を選ぶ」人びとの生は、最もすぐれた生となる (cf. fr.29)。ヘラクレイトスがひとの善悪優劣を語るとき、道徳的能力も含めた総体的な知力を問題にしている (cf. fr.49, 87, 104)。このような倫理的評価の可能性自体がひとの道徳的主体性を前提としている。その意味では、エートスは主体的な行為選択の場面での広い意味での「自己」と言えるかもしれない。上に見た、自己の現況の認識とは、自らのエートスに眼を向けるということでもある。ただし、エートスが行為の最終的原因となるわけではないだろう。それは固定的なものではなく変える——「変わる」ではなく——ことのできるものである<sup>11</sup>。エートスのこの改変性がふたたび神や必然に帰されることはない（その場合には fr.119 は空疎な同語反復になってしまうだろうから）。エートスの形成や改変は、魂全体の健全さを目的とする「理知」(νόος : cf. fr.114) によってなされることになるであろう。なぜなら、健全に思慮を働かせることはあらゆるひとに例外なくその持ち分として可能的に与えられているのだから。そして、明察力が備わるのは神的性格のひとつだけである以上、その可能性を現実化して真の自己認識に達するかどうかは当人の努力にかかっている。このような意味において、ひとは自分の行為に対して、自分の「運命」に対して、責めを負わなければならない。いかに行為し、いかに生きるべきかを規定するかぎりにおいて、ヘラクレイトスは人間の行為における自律性の存在を前提としている。

## 2.

アクラガスのエンペドクレス (前 492 頃-前 432 頃) もまた、ヘラクレイトス同様に、自然的決定論の中で自律的自己を確立しようとしているように思われる。彼は、ピュタゴラス派の教義をふまえ、ある意味ではピュタゴラス派以上に徹底した輪廻転生説をとнаえ、ひとの生の真実と、あるべき宗教的生き方をアクラガスの市民たちに語り聞かせた。

「ここに必然の女神の宣告がある。それは神々の決議したまいし太古の掟、／とこしえの力をもち、大いなる誓いによって封ざれてあるもの。／すなわちいわく、過ちを犯して自らの手を殺生の血に汚した者、／さらにまた争いにしたがって偽りの誓いを誓った者が、／永生のいのちを分け与えられたダイモンたちの中にあれば、／それらの者は至福なる者たちのもとを追われて、一万周期の三倍をさまよわねばならぬ。／その間を通じ死すべきもののどものありとあらゆる姿に生まれかわり、／苦しみ多き生の道を次々ととりかえな

がら——。」(fr.115, 1-8)

輪廻転生の主体をエンペドクレスはダイモーン（神霊）と呼んでいる。至福な生を送っていたダイモーンも、犠牲獣を食べることでその手を殺生の血で汚したり（なぜならすべての生命にダイモーンが宿っており、それはひょっとすると身内かもしれないのである）、「偽りの誓い」を誓うといった過誤を犯してしまうと、その罪の償いとして気の遠くなるような時間を、ありとあらゆる生命形態をとりながらさまよわなければならない（cf. fr.115）。

「知者ならば、このようなことを心でおしはかるはずはない、／すなわち、人々が「生」と呼ぶところのいのちある間だけ、／ただその間だけ人間はあり、善きこと悪しきことを味わいもするが、／人間として形作られる前と解体した後には、全く何ものでもあらぬなどとは！」(fr.15)

今生きているこの「生」がすべてではない。この前にも別な生があったし、この後にも別な生が待ち構えている。しかもそれが人間の生であるとは限らない。ダイモーンは原初的に人間の形態をとっているわけではないのであり、それが纏う肉体はつねにダイモーンにとって「見知らぬ着物」(fr.126)なのである。肉体（身体）は——たとえ人間の肉体であっても——その所有者のアイデンティティーにとって構成的ではないことになる。そうして、禁忌を守り清浄な生を送ることのできたダイモーンだけが、「最後に地上の人間たちの中にやってきて、／予言者となり、讃歌の作り手となり、医者となり、君主となり、／さらにそこから身を高めて、誉れいやまされる神々となる」(fr.146)のである。

ダイモーンは、諸々の種の身体と区別される、いわば人格の座あるいは自我そのものである<sup>12</sup>。それが「命永く誉れいやまされる神々」(fr.23, 8)とも呼ばれるとき、伝統的な死すべき者と不死なる者の境界は消失している。文字通りの死すべき者とは身体（肉体）であり、そこに宿るダイモーンは不死なる者へと接近している。ただし、「神々」と呼ばれているにもかかわらず、その神性は擬似的神性であるという点に留意しなければならない。ダイモーンが分けもつこの擬似神性はダイモーン自身を構成している自然学的原理の真正なる神性に由来する。ダイモーンそのものは不死ではなく、あくまでも神に似た「命永き」神的存在なのである。エンペドクレスが本来的な意味での神性を承認するのは、六つの自

然学的原理（四元、「愛」、「争い」）において、そして「愛」の完全支配期における「球」という宇宙万有の一局面においてである。その点で、確かに伝統的な神人同形論が否定されているとはいっても、それによって先の境界が完全に消失したわけではなく、むしろ内実を変えて保存されていると言った方が適切であろう。ピュタゴラス派の輪廻転生説に接近させて、このダイモーンを魂と呼ぶこともできようが、しかし、エンペドクレスはこの文脈において「魂」(ψυχή) という語を用いることはけっしてなかった。魂ではなくダイモーンの転生を語るのは、ダイモーンの超越的で神的な本性、そして動物のみならず植物をも含んだその徹底的な転生のありようをピュタゴラス派的な「魂」が表現しえないと考えたからかもしれない<sup>13</sup>。

ところで、「この私 (ἐγώ) もまた神のみもとより追われてさまよえる者」(fr.115, 13) と語るエンペドクレスは、自身もこの転生の例外たりえないことを自覚していた。彼は言う。

「この私 (ἐγώ) はこれまでかつて一度は少年であり、少女であった、／藪であり鳥であり海に浮かび出る物言わぬ魚であった。」(fr.117)

人称代名詞 ἐγώ は、同じく人称代名詞を用いて「幸あれ！ この私は不死なる神として、もはや死すべきものとしてではなく、／おんみらすべての間に行く (・・・)」(fr.112, 45) とアクラガスの人々に向かって自らの超絶性を誇らしく宣言していたエンペドクレスでさえ、かつて転生という「苦しみ多き生の道」をたどってきたのだという私的経験を強調的に示している。ここで問題となるのは自己同一性である。転生において「私」の同一性は、ちょうど「人間の同一性は意識にのみ存している」と主張する J.Locke のように、私的経験についての記憶の連続性に依拠しているかに見える。

しかしじっさいには、その連続性自体が、記憶も含めた知覚や思惟の主体としてのダイモーンの時間的空間的個別性と連続性に依拠しているのである<sup>14</sup>。fr.117 は、「私」の同一性の本質が、時間とともにその構造を変える身体 —— これは火、水、土、空気、の四元とそれらの間で結合と分離を惹き起こす「争い」および「愛」によって形成されている ——ではなく、ダイモーン—— 同じく四元からなるものではあるがそれらの結合比率が、はるかならぬ通時的連続性を保証するものとなっている —— が有する通時的連続性にあることを語っている<sup>15</sup>。



ただし、エンペドクレスの考えるこのような連続性が、宇宙世界の円環のプロセスという自然学的な観点から見たとき、どこまでも「私」の同一性を保証できるわけではないのも事実である。もしも宇宙世界の円環的变化とダイモーンの転生とをパラレルに捉えようとするならば、「愛」の完全支配期において四元が完全にひとつに結合して宇宙世界は「球」となるように、ダイモーンも他のダイモーンと完全に融合し——これこそ「見知らぬ着物」から解放されたダイモーンの本来のあり方であろう——それぞれの個別性は失われることになるはずであり、その結果、私的経験の記憶の連続性は断たれることになるであろう<sup>16</sup>。先の宣言における「不死なる神として」という言葉にかかわらず、エンペドクレスというダイモーンとても本当の意味で不死とはなりえない。随ちたダイモーンが転生することは「必然の女神の宣告」であり、「太古の掟」であり、「大いなる誓いによって封さるものであるもの」だと言われている (fr.115)。では転生はそれぞれのダイモーンにとってどうあっても避けがたい必然的な運命なのだろうか？ 輪廻を説く立場からすれば、運命論的にひとの生が捉えられるのも無理からぬことであろう<sup>17</sup>。すでに自然学説においてすら、ホメロスでオリュポスの神々も抗うことができないとされていた「運命」(αἰσα) が姿を現している。

エンペドクレスの宇宙論を確認しておこう。四元から構成される宇宙世界全体は、四元に作用する「愛」と「争い」が相互にその勢力を増進・減衰させることにより周期的に変化するが、エンペドクレスは、この四元の変化が「定め」(αἰσα) の命じた順番にしたがってなされると言い (fr.26, 2)、「愛」と「争い」の時間の上での交替を決めているものを、fr.115と同様に「大いなる誓い」(fr.30, 3) と呼んでいる。O'Brien によれば、この「誓い」によってエンペドクレスは、アリストテレスの「不動の動者」に相当するような最終の原因を——引用しているアリストテレス自身は見落としていたが——考えているとされる<sup>18</sup>。しかし、まさに宇宙世界の存在を「偶然」の手へと委ねることになりかねない、「愛」と「争い」をも規制する「定め」や「誓い」という神秘的な動因(それとも目的因?)を想定する必要はないように思われる。ちょうどアナクシマン드로ス(前610頃-前540頃)が「存在する諸事物は、時の定めに従って、不正に対する罰を受け償いをする」(cf. fr.1)と詩的に語り、事物の間の相互侵犯と相互転換の必然性を説明していたように、エンペドクレスはふたつの力の時間的な勢力交替の規則性そのものの必然性を「大いなる誓い」や「掟」に仮託して語っているように思われる。ヒッポリュトス(後3世紀前半)も fr.115の引用に際して、エンペドクレスが「必然の女神」と呼んでいるのは「争い」によって一から多とな

り「愛」によって多から一となる変化過程のことであると解説していた。ここに認められるのはまさしく「決定論」であって「運命論」ではない。

ただ、エンペドクレスの「決定論」はいわゆる機械論的決定論ではない。たしかに、「愛」の伸張期において生命体が形成されるとき、醜怪な生物は淘汰されて適者のみが生存していくとされている (fr.57, 61)。これをもし進化論における適者生存説の先駆とみれば、反目的論をエンペドクレスに帰することもできるかもしれない。しかし、この「適者生存説」は生命体形成の一局面での記述にすぎない。たとえば fr.86 (そして fr.87 も) では「アプロディーテー (=「愛」) が疲れを知らぬ眼を形づくった」と語られ、身体の部分の形成における「愛」の創造的力の関与を示している。同じ文脈に属する fr.95 においても、「諸々の眼が最初にキュプリス (=「愛」) の掌の中で一緒に成長した」と言われているが、これは、引用者シンプリキオス (後 6 世紀前半) によれば、形成原因としての「愛」が基本要素の構成比を変えることで眼の機能の差異が生じていることを述べている。fr.84 の「眼球」のしくみについての機能的説明も同様に、機械論的というよりもむしろ目的論的である<sup>19</sup>。

また、「愛」の支配期について彼は、「愛」が渦動のまん中にまでやってきたとき、／その中でそれらすべて [四元] は、寄り集まってただひとつのものとなる —— / 忽然と—— ときにはではなく、それぞれがかなたこなたから自ら進んで相集まりながら」 (fr.35, 4-6) と描写している。「自ら進んで」(Θελημά) という語を比喩的表現とする必要はないだろう。

「愛」が作用して基本要素としての四元が結びついていくとき、各要素は「意欲、意思」(Θέλημα) をもって運動している。この混合をエンペドクレスは「調和」(Ἀρμονία) という女神の名で呼ぶとともに (fr.27, 96)、そのまとまりを「秩序」(κόσμος) とも呼んでいる (fr.26)。各要素が欲し意思するこの秩序ある「調和」を、ある意味で結合運動の目的と見ることもできるだろう。たしかに、宇宙世界の無始無終の円環的プロセスにおいては、文字通りの終極目的というものは存在せず、「愛」の完全支配期における目的志向のプロセスは、円環的プロセス全体からすればあくまでもその一局面に限定される事態と言える。しかし、そうであっても (あるいはそうであるからこそ)、彼の決定論は端的な機械論的決定論とは呼べないし、むしろ一定の目的論を内包するものと言えるのではないだろうか。

そして、自然の振る舞いにおける「決定論」は人間の行為においても「運命論」へと後退するわけではない<sup>20</sup>。アエティオス (後 100 頃) の報告によると、エンペドクレスは、「動物に欲求 (ὀρεξις) が生じるのは、各々の動物を完成させる基本要素の不足に応じてであ

り、快樂が生じるのは、同類ないしは類似の基本要素の混合に応じてそれ固有のものからであり、また不安や苦痛が生じるのは、それ固有でないものからだ」(『学説誌』V 28)と主張していたとされる。Gosling & Taylor に従えば、構成要素である四元の調和が崩れて一定の欠如状態が生じたときに、欠如している要素を充足したいというのは、健全で完全なあり方を求める動物の自然本性的な衝動であり、その欲求が、類似したものによる類似したものへの作用によって充足されるとき快樂が生じる。つまり、快樂への衝動は生物が最良の状態を求める自然本性的な本能であり、このような説明は、エンペドクレスの目的論的傾向とも合致する<sup>21</sup>。

この説明に対してはさらに次のような点が補足されるべきだろう。つまり、健全なあり方に向けて衝動的に行動する場合、たしかにそれは内発的行動ではあるが、しかし起点も含めて因果的に決定されているとしたら、その行動はいまだ自律的行為とは呼べない。本能だけに従っているかぎり自由な選択はなされていないからである。しかし、エンペドクレスは衝動だけで説明を終えているわけではない。彼は、すべてのものが何らかの形で一定の知力をもつと言う (cf. fr.103)。ましてやひとは、その思惟を通じて熟考し行為選択を行う存在なのである。エンペドクレスは弟子パウサニアスに次のように語っている。

「もし汝がこれらのことを汝の堅固な胸深くきざみこんで／善き意志と純一なる心によってこれを見守るならば、／これらすべては生涯を通じて変わることなく汝のもとにあり、／さらにはこれらから他の数多くのものを得るであろう。なぜならこれらは／それ自身の力で一つ一つを成長させ、ひとそれぞれの素質に応じて性格へと化するから。／けれどももし汝の憧れがほかへと向かい、ひとの世に行われて／想いを鈍らせる数かぎりないあわれなものごとを求めようものならば、／それらは (・・・) すみやかに汝を見捨てるであろう。なぜならよく知れ、あらゆるものは思慮をもち思惟の一部に与るがゆえに。」(fr.110)

自然学と倫理とが融合した印象的なことばである。彼が語る秘義のような「困難な真理 (ἀληθείη)」(fr.114) を「善き意志と純一なる心」により見守り (ἐποπτεύειν＝「秘儀に参与する」) 思考することは、自然学的には、四要素から構成される認識主体と認識対象とが調和的に同化することであり、つまり心において四要素が適切な比率で混合している状態として説明される。その状態は、不変で持続性を有する「神のような知恵」(fr.132, 1) にほかならない。これに対して、真理の凝視をやめ他者の虚偽なる教義を切望 (ἐπορέγειν

＝「欲求を向ける」)した思考とは、諸要素の調和的混合が解かれた分離状態ということになり、結果としてそれは、変化しやすく持続性のない「暗い<sup>トウナツ</sup>臆断」(fr.132, 2)となる。心の要素的物質の混合のあり方がそのまま思考の質に対応する。したがって、行為において欲求(ὀρέξις < ὀρέγειν)を真理へと向けるよう習熟することが、「素質(φύσις)に応じた一定の性格(ἦθος)の形成」につながる。そして、いずれの方向にその欲求を向け、どのように自らの性格(エートス)を形成し、いかに生きるかは、最終的には当人の選択にかかっている。「争い」に信をよせたために過ちを犯した場合でも、また当初から悪しき意図をもって偽りの誓いを立てた場合でも、そのひとは、別様に行わしむと思えばできていたのであり、つまり、放逐と転生の運命をたどることになってもその責任は自らにある。エンペドクレスの「真理」が推奨する地上での生き方とは宗教的に敬虔で清浄な生き方であると同時に、自然学的には心身を構成する要素の全体が調和的に混合しているあり方であろう。結局、行為選択は、地上における可能なかぎり至福で秩序ある生という目的によって規定される。だからこそ、真理の受容は強制ではなく説得(πειθώ: fr.133, 3)によるのである。エンペドクレスの倫理は、ヘラクレイトスと同様に、決定論的で還元主義的な自然学に裏打ちされながらも、ひとの(さらにはほかの生物の)自律的で一定の目的を指定した行為選択を認めているという点で、いわゆる“soft determinism”と言えるかもしれない。

### 3.

エンペドクレス以上に徹底した決定論的な原子論を唱えたのはデモクリトス(前420頃)である。彼の倫理学説は快樂主義の系譜に属する<sup>22</sup>。原子論では、空虚における原子の運動は機械論的に説明され、目的論とは無縁である。すなわち、原子論の創始者であるレウキッポス(前435頃)がすでに「いかなるものも何気なく生ずることはなく、すべてのものは理路(ロゴス)に基づき、必然によっているのである」(fr.2)と語り、またアリストテレスの報告にも「デモクリトスは、目的となるものを論ずることをせずに、自然が関わっているすべての事柄を必然に帰している」<sup>23</sup>とあるように、各原子の運動はいかなる目的の産物でもなく、ただ先行する原子の運動によって機械的・必然的に決定されている<sup>24</sup>。

ところが、もしデモクリトスとその倫理学的諸帰結を決定論的自然学説から導出したか、少なくとも倫理学と自然学との間に有機的關係が存在していると信じていたとしたら、彼の倫理学において自由意志や自律的人間なるものが成立する余地はなくなる<sup>25</sup>。自由が否定されるとしたら行為選択の自由もありえない。人がある状況におかれたときどのような

行為をなすかは必然的であり、先行条件によって原理的に決定されており、それゆえ、「なすべき行為であるかいなか」といった当為の問題は生じないことになる。しかしながら彼の著作断片を見るかぎり、行為の起源となる快樂欲求は、その発動も含めて機械的・因果的に決定されているわけではない。

ディオゲネス・ラエルティオス（後3世紀前半?）によればデモクリトスは、人生の究極目的を魂の平静な状態としての「明朗闊達さ」（εὐθυμία）とし、これを「幸福」と規定した（『ギリシア哲学者列伝』IX45）。関連する彼自身のことは次のようになっている。

「明朗闊達な生を送りたいと思う者は、公私いずれにおいても、多くのことをやり過ぎてはならないし、何をするにしても自己自身の力と本性（ὕπερ τε δύναμιν τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν）とを越えてそれを得ようとしてはならない。」（fr.3 [一部]）

「ひとにとっては、できるかぎり多く明朗闊達にそして悩むことができるかぎり少なく生を送ることが、もっとも善いことである。そしてこれが実現するのは、ひとが死すべきもののどもに快を見いださない場合である。」（fr.189）

「幸福と不幸は魂にかかっている。」（εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη : fr.170）

「幸福（エウダイモニーエ）とは肥えた家畜に住まうものではないし、黄金に住まうものでもない。魂こそが、ダイモン（神霊）の住まうところ。」（εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος : fr.171<sup>26</sup>）

人生の目的は自己の内に内在化されている。デモクリトスはひとの行為を説明するときに快樂を起点にしていたが、彼にとっての本当の意味での幸福は、家畜や黄金に代表されるいわゆる外的な善の獲得にとまなう快樂の充足にあるのではなく、むしろ、幸福の内実たる明朗闊達さという内的善を諸々の快樂がもたらしてくれるかどうかを、自己の本性と力に照らして合理的に選択・忌避することによって達成されるものである。そしてそれを達成する前提として、まず自己自身の力と本性について認識すること、つまり自己認識が求められている。「ひと」とは言うまでもなく快樂と苦痛も含めて感覺的・知的認識の主体であるとともに行為の主体でもある。この「ひと」を三人称的・一般的自己とみなすなら、fr.3

で言われているのは、そのようなひとが、実践の場面における個々別々の一人称的自己すなわち「私」のありようを認識することであり、自己解釈をすることである。幸福はそれが「明朗闊達」な魂の状態であるという点でいずれの「私」にとっても変わりはないが、現実の外的な善のもつ価値は、それぞれの「私」によって異なりうるものであり、したがって快樂の享受の仕方それぞれの「私」によって異なってくる。だから、自らの力と本性を知り、これを規準に諸々の快樂の量と質を判別することが必要になってくるのである。この判別に基づく行為選択が、「うるわしい行為」(fr.63)、「正しい行為」(fr.177)となる。三人称的自己——デモクリトスにおいても、「魂」と言い換えて差し支えないだろう——は、ヘラクレイトスと同様にやはり行為の起源を自らの内にもつという自律性を備えた存在である。運命の配分者ダイモーンは自己の外にあるのではなく、魂そのものであり、すべては自己にかかっているのである<sup>27</sup>。ひとは「明朗闊達さ」という目的を自ら設定し、その目的に向かって自らが行為選択を行う。

逆に、適切な判別ができないままに行為をするところに過失が生まれる。過失(ἀμαρτία)の原因は、「より善きことについての無知」である(fr.119)。ἀμαρτίαとは、帰責が問題となるような判断や行動における過誤を意味する<sup>28</sup>。行為が選択に基づく以上、行為者に責任が帰されるのも当然である。デモクリトスは、もし身体が魂に対して、与えられた苦痛と災難のゆえに訴訟を起こしたとしたら、「魂が身体のある部分をなおざりにすることで破壊し、また酩酊によって解体し、またある部分を快樂への欲求によって墮落させ引き裂いた」という理由で、裁判官として喜んで魂に有罪宣告をするだろうが、それは、「ちょうど何か道具なり容器なりが悪い状態にあるのに、それを容赦なく使う人に責任を課すようにして」であると言う(cf. fr.159)。

諸々の快樂は魂（さらに言えば思惟）による比較考量を経て選び取られるが、では、そのような選択を決定しているものは何だろうか。これに関して留意したいのは、これまでに見てきた哲学者には認められなかった「自分自身に恥じる」という「徳」を道徳的行為の基盤（のひとつ）としてデモクリトスが導入している点である。

「あなたが仮にひとりであるとしても、悪しきことは語ってもならぬし行ってもならぬ。そしてあなたはほかの人びとに対してよりもずっと一層あなた自身に対して(σεαυτόν)恥じることを学ばねばならぬ。」(fr.244)

「誰も知ることがなくとも、あるいはすべての人が知ることになろうとも、だからといって自分自身に対して (ἐωυτοῦ) よりも人々に対していつそう恥じるべきではなく、また何か不正を犯すべきでもない。むしろ、とりわけて自分自身に恥じるべきであり、そのことが法として魂に制定されねばならない、何一つ相応しくないことをなさぬように。」(fr.264)

Kahn は、なによりもまず他者ではなく自分自身に恥じるべきだというこのデモクリトスの主張ほどに、新たな徳の内面化がもつ含意を印象的に際立たせているものはこれまでにないと述べ、さらに、自身の魂の中に道徳法則を確立するという考え方はほとんどカントの自律性の概念を予告するようなものであるとしている<sup>29</sup>。しかし、デモクリトスのことばにはカント的な意味での義務や意志の格率に類似したものは見いだせない。彼は、あくまでも「明朗闊達さ」を目標とする、ある意味では利己的な意図と欲求を行為に認めている。Kahn 自身がカントとのそれほど厳密な対応を見ているわけではないだろうが、ここはミスリーディングな解釈は避けて、この「羞恥心」を「良心」(カント的でない一般的な意味で)ないしは「内面化された他者」(B.Williams) と呼ぶにとどめておくべきであろう<sup>30</sup>。

ソフィストのクリティアス (前 460 頃-前 403 頃) は、「人知れずに人々が悪事を行ってきたので、(…) ある聡明で頭の賢いひとが神々への畏れを死すべき者どもに考案したのである。そうして、悪しき者たちには、もしも人知れずに何かを彼らが行っても話しても考えても、何らかの恐怖があるようにした」(fr.25 [一部]) と語り、また、アンティポン (前 480 頃-前 411) は、ピュシスの掟とノモスの掟を対比して、「法制度を踏みにつけても、合意した人びとに気づかれないなら人は恥も罰も免れることになるが、気づかれるならそうではない」と言っていたが (cf. fr.44A), デモクリトスは、人の行為を規制する上で、神罰への恐怖や法の定める罰則の限界に気づき、教育を通じた徳性の陶冶の道を考える。

「徳に向けての教師としては、励ましと言論による説得 (πειθώ) を用いる人が、法と強制を用いる人よりも優れているように思われよう。というのも法によって不正から遠ざけられている人は隠れて過ちを犯すのが当然だが、説得によって然るべきことへと導かれる人は隠れてもあからさまにも何か外れたことを行わないのが当然だから。よって人が理解と知識によって正しく行為するならば、勇敢で同時にまっすぐな人となるのだ。」(fr.181)

説得としての教育により教授されるのは、先に言及した自己認識や快樂の判別も含めて「明

朗闊達さ」という目的の達成に関わる理解と知識である。その理解と知識に基づいて行為を反復することによって —— もちろん試行錯誤を繰り返すだろう —— 性格（エートス）が改変され、「魂の法」も合わせて諸々の徳が形成され、優秀なひととなる。家畜の群れの優秀さが身体力にあるように、ひとの優秀さは性格（エートス）のよきあり方にある（fr.57）。fr.33 では、教育が人間を変えて新たな「自然本性」を生み出すとさえ言っている。

デモクリトスにおいて自己としての魂は、一方で物質的基盤をもちながらも、決定論の支配を受けない意図や欲求や思慮によって自律性を保持している。そしてエートスの形成や改変を語るかぎりにおいて、自己の本質は魂の中の一部の特権的な機能ないし特性に求められるということはない。のちにエピクロス（前 341-前 270）はデモクリトスがまったく応えようとしなかった必要性、すなわち原子論を維持しながらも魂の主体的変容と行為の自律性を確保するという必要性に応えるために、デモクリトスの曖昧な両立論を否定し、原子の「逸れ」を導入することで非決定論の立場を追求することになる。

## おわりに

ここまで、ソクラテス以前の哲学者として、ヘラクレイトス、エンペドクレス、そしてデモクリトスの自己をめぐる見解を見てきた。いずれも、自然学説としては概して還元主義の立場を採っているが、その自然学説を枠組みとしながらも、彼らにとつての「自己」とは、外的要因によってではなく、あくまでも内発的な要因によって行為選択を行う自律的存在であった。のちのストア派を見るまでもなく、自然学と倫理学との整合的な接合は、もしそれを彼らが本当に目指していたとすれば、困難な課題であっただろう（その状況は現代の哲学においても変わらない）。あえて言えば彼らは、いわゆる「柔らかい決定論」の範疇に入るのかもしれないが、そもそもその問題を自覚していたかどうかが問題である以上、そのような分類は意味をもたない。いずれにしても、神人同形論を排して、合理的な自然哲学を構築しようと試みていた彼らにとつても、自律的自己を確立することは倫理的にも政治学的にも避けては通れない問題だった。そして、必然的と言えは必然的だが、その作業の過程で彼らは、伝統的な「不死なるもの対死すべきもの」という対立構図を換骨奪胎していくことになる。ソクラテス以前のみならず、プラトン、アリストテレスにおいても、古代の哲学者たちの倫理学説がそれぞれの学説体系の形而上学的・神学的様相から完全に切り離されることはない<sup>31</sup>。

（金沢大学人間社会学域人文学類教授）



## 追記

本稿は、平成24年度科学研究費補助金（基盤研究（C）一般：24520084）の研究成果の一部である。

- 1 『ピュティア祝勝歌』第3歌59-62.
- 2 この他、エウリピデス『ヒッポリュトス』474-475：「神にたち勝ることを欲するのは、それは身の程知らず（ὕβρις）に他ならない」、テオグニス『エレゲイア詩集』687-688：「死すべき人間たちにとって、不死なる神々を相手に争うことは不可能であるし、裁定を下すことさえ不可能である」などを参照。クセノポン『ソクラテス言行録』第4巻2, 24-30）によればソクラテスはここに「自分の能力を知ること」の必要性を読み取ったとされるが、この解釈は表層的にすぎであろう。
- 3 この銘が言及されているのは、『カルミデス』164D, 『プロタゴラス』343B, 『アルキビアデス I』124A, 129A, 132C-D, 『ピレポス』48C, 『法律』923A など。なお、プラトンからの引用は岩波版全集の訳に準拠している。
- 4 プラトン『国家』第9巻589A-B.
- 5 プラトン『ティマイオス』90A-C 参照。Cf. Long (2001), p.23. ただしプラトンは、魂の真なる本性は単一であり、それゆえその部分としての理知は哲学の営みにおいては真の自己たりえないと見ている（『国家』第10巻611B-C）。
- 6 ただし、アリストテレスにおいても、第9巻における「自己自身」つまり性格に関わる徳と結びついた実践的な思慮と、第10巻における「自己自身」つまり観想活動を行う理論的知性とが区別されるとき、真の自己は多義的になる。Cf. Gill (2006), pp.7-9.
- 7 ソクラテス以前の哲学者のテキストはH.Diels, W.Kranz (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* [DK], Berlin, 1951-52(6)に、翻訳は『ソクラテス以前哲学者断片集』（内山勝利編、岩波書店、1996-98）に原則的に準拠する。ただし解釈の違いで変更したところがある。
- 8 Conche(1986), pp.230-231.
- 9 以上の点は三浦 (1999), pp.107-110 で詳しく論じた。
- 10 魂が生命原理にとどまらず認識の原理でもあるという理解は革新的なものである。fr.107については三浦 (2000)で詳しく論じた。
- 11 たとえばヘシオドスが『仕事と日』699で「処女を娶れ、その娘を思慮深い性格（エートス）にしつけるために」と言っているように。Cf. Darcus (174), pp.391-394.
- 12 Curd (2005), 142. Barnes (1982, 500)は「ダイモーン」を‘person’と換言する。
- 13 「魂」という語は伝存するエンペドクレスの断片ではfr.138において一度だけ出てくるが、それは伝統的な「命」の意味である。
- 14 Wright(1981, pp.275-276)やInwood (1992, p.56) のように、エンペドクレスはここでは自分が他の身体において生きたことがあるということを想起しているのではなく、推測しているにすぎないとする解釈もある。しかし、それでは彼にとって重要な意味をもっているはずの倫理的教説がきわめて説得力のないものとなる。Cf. Curd (2005), 142.

- 15 Cf. Barnes (1982), pp.495ff. なお、エンペドクレスよりもおよそ一世代前のアルクマイオンが、魂は神的な天体と類似して常に運動しているがゆえに不死であると主張したと伝える報告があるが（アリストテレス『魂について』第1巻第2章）、伝存する著作断片にそれを裏付けるものは見いだせない。Cf. Barnes (1982), pp.115ff.
- 16 この問題について、Mourelatos (2006, 65) はタイプとトークンの区別を持ち込んで、大多数の個別的存在（タイプに対応するトークン）は「愛」の完全支配期も「争い」の完全支配期も生き延びることではなく、循環して出てくるのはまぎれもなくタイプであるとする。しかし、たとえば fr.15 はタイプとしての人間ではなく個別的存在としての人間であるように思われる。
- 17 シンプリキオスは、動物の身体諸部分のほとんどが偶然によって生ずるとエンペドクレスが述べていると伝えており（『アリストテレス「自然学」注解』331, 3）、またアリストテレスは、彼が偶然を事物の形成の原因として利用しているが、それについての説明を与えていないと苦情を述べている（『自然学』第2巻第4章）。
- 18 O'Brien (2005), pp.331-332. Cf. Inwood (1992), 71; Wright (1981), 191.
- 19 Sedley (1998, 20): "Even if one strips from this [sc. Empedocles' description of the cunning creation of the eye by Aphrodite in fr.84] the figurative personification of Love as a divine artisan, one is left with the impression of an intelligent and purposive creative force." Cf. Inwood (1992), pp.66ff.
- 20 「このように偶然の意志 (ιότης) によってすべてのものは知力をもつことになった」(fr.103) という詩句をシンプリキオスは引用している。エンペドクレスの現存断片で「偶然」が名詞で出てくるのはこの1箇所のみ。ただし、これが彼の「決定論」と矛盾するわけではない。あらゆるものが程度の差はあれ一定の知力をもつとき、そこには「意志」が働いている。ただ、その当のものから見れば知力の原因となっているこの意志は予測不能であり、そのかぎり「偶然」なのである。Cf. Dudley (2012), pp.137, 142-144.
- 21 Gosling & Taylor (1982), pp.19-22.
- 22 この点については、すでに三浦 (2009), pp.37-56 で論じた。
- 23 アリストテレス『動物発生論』第5巻第8章 789b2. 原子論については三浦(2011), pp.221-236 参照。
- 24 Frede (2011, pp.11-14) によると、デモクリトスは、いわゆる自然法則のようなものを考えていたわけではなく、要するに、世界の見かけ上の規則性が、たとえばアナクサゴラスの「ヌース」のような知性的行為者の企図による結果ではなく、原子の無目的でランダムな運動によって生み出されている表層的現象であると主張している。
- 25 たとえば Barnes (1982, pp.530, 534-535) は、デモクリトスにおいて道徳哲学と自然哲学の密接な関わりを見いだすという希望は叶えられないし、彼の実践哲学はいかなる形而上学的ないし自然学的基盤をもっておらず、そのようなものをもっていると期待すべきでもないとして述べている。Taylor (1999, pp.232-234) も、デモクリトスの倫理学と自然学との厳密な対応関係を想定することを否定し、むしろ緩やかな関係を見てとる。Annas (2002, p.177 n.3) も同様。
- 26 そのほかにも、「人間たちが幸福であるのは、身体によってでも金銭によってでもなく、正しさと思慮深さによってである」(fr.40)といったことが伝えられている。

- 27 Annas (2002), p.174.
- 28 Chantraine (1983), s.v. ἀμαρτάνω.
- 29 Kahn(1998), p.36.
- 30 Annas (2002), p.174.
- 31 Warren (2002), p.193.

## 文献

- Annas, J. (2002), 'Democritus and Eudaimonism', in Caston, V and Graham, D.W. (eds), *Presocratic Philosophy*, Aldershot.
- Frede, M. (2011), *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley.
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*, rev.ed., London/Boston/Melbourne/Hentley.
- Chantraine, P. (1983), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Conche, M. (1986), *Héraclite. Fragments*, Paris.
- Curd, P. (2005), 'On the Question of Religion and Natural Philosophy in Empedocles', in Pieris, A.L. (ed), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and Question of Cyclicity*, Patras.
- Dudley, J. (2012), *Aristotle's Concept of Chance*, Albany.
- Darcus, S. (1974), 'DAIMON as a Force Shaping ETHOS in Heraclitus', *Phoenix*, 28.
- Gill, Ch. (2006), *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford.
- Gosling, J.C.B., Taylor, C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
- Inwood, B. (1992), *The Poem of Empedocles, A Text and Translation with a Commentary* Toronto.
- Kahn, C.H. (1998), 'Pre-Platonic ethics', in Everson, S. (ed), *Ethics. Companions to Ancient Thought* 4, Ch.2, Cambridge.
- Long, A.A. (2001), 'Ancient Philosophy's Hardest Question: What to Make of Oneself?', *Representations*, 74.
- Mourelatos, A.P.D. (2006), 'The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists', in Gill, M.L. et Pellegrin, P. (eds), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden/Oxford/Carlton.
- O'Brien, D. (2005), 'Empedocles: A Synopsis', in Rechenauer, G. (Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen.
- Sedley, D. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.
- Taylor, C.C.W. (1999), *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto.
- Warren, J. (2002), *Epicurus and Democritus Ethics. An Archaeology of ATARAXIA*, Cambridge.
- Wright, M.R. (1981), *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven/London.
- A・A・ロング (金山弥平訳)、『ヘレニズム哲学』京都大学学術出版会、2003 年
- 三浦 要 (1999), 「ヘラクレイトスにおける「希望」と「探究」」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』31.
- (2000), 「言葉を解せぬ魂」『西洋哲学史の再構築に向けて』(渡邊二郎監修) 昭和堂.

- (2009), 「デモクリトスの倫理学説について」『金沢大学人間科学系紀要』第1号.
- (2011), 『パルメニデスにおける真理の探究』京都大学学術出版会.